II. EL MEDITERRANEO, ¿AREA CULTURAL O ESPEJISMO ANTROPOLOGICO?

«En 1963-64, las mujeres casadas de Los Olivos (pseudónimo), un pequeño pueblo de montaña de la provincia de Huelva, en el sudoeste de España, parecían representantes típicas de la cultura mediterránea.» Así empieza un artículo de Jane F. Collier publicado recientemente (1987) en una de las revistas más prestigiosas de los EE. UU., *American Ethnologist*. Y la autora sigue: «Cuando las amas de casa se reunían en la fuente pública para lavar la ropa, llevaban prendas monótonas que ocultaban las formas femeninas; muchas de ellas iban de luto. La mayor parte de las mujeres casadas eran obesas. Sus únicas actividades públicas eran lavar la ropa y asistir a funerales. Al atardecer, las mujeres casadas se quedaban en casa o visitaban a los enfermos.»

Este texto «mediterraneísta», elegido al azar, ilustra de una forma clara y precisa la tesitura de los antropólogos que trabajan en dicha área etnográ-

fica. El artículo, que pretende marcar un contraste entre los años sesenta y los años ochenta, nos introduce ante todo a la idea de que estas mujeres, en su gordura y obsesión por el luto, representan un área cultural –la mediterránea– a la que la autora supone una realidad casi tan objetiva como el sol que a diario quemaría las caras de dichas mujeres, si no fuera por los pañuelos que cubren sus cabezas. El artículo procede a mostrar que el eclipse reciente del síndrome del honor y de la vergüenza –una de las características típicas del área mediterránea– obedece fundamentalmente a razones económicas. No quiero entrar aquí en pormenores sobre hasta qué punto la «explicación» ofrecida por Jane F. Collier es convincente, ya que a mi entender no hay explicación alguna, sino más bien una descripción disfrazada de explicación. Por otra parte, el modelo nativo –que podríamos denominar «efecto demostración»– es más explicativo de lo que la autora sugiere, y su reticencia a explorarlo más detenidamente sabe a escapismo.

En cualquier caso lo que me interesa subrayar aquí es justamente la comodidad que supone organizar una demostración antropológica si se dispone de un soporte teórico que permita ordenar y dar sentido a nuestros datos. Y éste es precisamente el papel que juega el área cultural mediterránea. El problema es que se trata de una construcción totalmente inaceptable, cuya única realidad son las ilusiones de los antropólogos que la utilizan. Como

marco obligado de referencia sigue dominando la mente de la mayor parte de los antropólogos que trabajan en el área del Mediterráneo. Las múltiples críticas que han sido dirigidas a dicha construcción han hecho escasa mella en los especialistas del área; los intereses creados por dicha concepción son lo suficientemente fuertes como para resistir incluso ataques frontales y demoledores. Por ello, en este capítulo trataré de presentar una crítica global a la antropologia del Mediterráneo, insistiendo fundamentalmente en el carácter ilusorio de dicha construcción. No me cabe la menor duda de que lo mismo podría hacerse con respecto a otras áreas culturales y a otros conceptos míticos de las ciencias sociales.

Ya he dicho en la introducción que la antropología, como la lechuza de Minerva, llegó tarde al estudio del Mediterráneo en general y de la Europa mediterránea en particular. Al mismo tiempo que el mundo ex colonial se hacía cada vez más inaccesible, el Mediterráneo europeo era «primitivizado», es decir, era convertido en objeto etnográfico para el uso de jóvenes de la Europa del Norte o de los EE. UU. ávidos de exotismos y contrastes culturales. A juzgar por sus escritos, no cabe duda de que la imagen que proyectaron de la Europa mediterránea fue la de unos pueblos con costumbres y prácticas tan estrafalarias como podrían ser las de los nuer o de los trobriandeses. El mundo de la sierra andaluza aparece tan distante e intricado como las prácticas

de brujería entre los azande. Es cierto que la mayor parte de los países de la ribera norte del Mediterráneo poseían tradiciones de etnografía y folklore valiosas, así como discursos científico-sociales sobre sus sociedades, pero en general los antropólogos sociales/culturales ignoraron dichas tradiciones y discursos nativos o los condenaron como triviales; en la práctica, ambas actitudes eran compatibles con los plagios más descarados. La etnografía del Mediterráneo se caracterizó durante muchos años por un intento de repetir la metodología tradicional de la disciplina, perpetuando el estudio de pequeñas comunidades. La etnografía del Mediterráneo constituyó su propio objeto al crear comunidades sin historia ni *milieu*; pequeñas «islas» cultural y socialmente casi autónomas que podían ser equiparadas a cualquier isla melanesia. Que esto sucediera en los años sesenta y setenta, cuando la disciplina experimentaba *noles volens* una transformación crítica hacia objetivos más macroscópicos, diacrónicos y comparativos, no deja de ser intrigante. A mi entender hay cuatro razones que explican este hecho.

En primer lugar, y posiblemente éste es el factor más importante, hay que mencionar el peso de la tradición antropológica. Ya hemos visto que el trabajo de campo, es decir, la participación observante en una pequeña comunidad por un periodo largo de tiempo (entre uno y dos años), es la marca distintiva del antropólogo. El «terreno» es el alfa y omega de la antropología; es algo tan obsesivo y recurrente

que nadie que se interese seriamente por la disciplina puede evitar. Es más que un rito de pasaje; es un símbolo de identidad tan profundo que dictamina no sólo *quién* puede hablar y escribir de antropología, sino también *quién* puede impartir enseñanzas sobre el tema.

La segunda razón para justificar los estudios de comunidad es un argumento utilizado para la etnografía en general. Se alega que las culturas campesinas o pastorales del mundo mediterráneo están en vías de desaparición inminente y que es preciso preservar estas formas de vida, si no en la realidad por los menos en forma documental. El rápido proceso de modernización que sufrió la Europa del Sur en la posguerra, se aceleró en la década de los sesenta y setenta. El mundo rural mengua a ojos vistas sin que nada podamos hacer para detener este proceso; en pocos años habrá desaparecido por completo. La etnografía tiene la misión de salvar para la humanidad estas culturas que contienen, como bien ha señalado Lévi-Strauss, maneras de ser, de hacer y de pensar humanas, y que por consiguiente pueden, si no aleccionarnos, al menos darnos una idea sobre la plasticidad de las culturas.

Un tercer y poderoso argumento, que los antropólogos hacen raramente explícito, es la idea de que el estudio de comunidad coloca al etnógrafo en una posición inmejorable para estar presente en una experiencia única, irrepetible y original de un grupo humano en acción. Más específicamente, el

estudio de una comunidad dada puede facilitarnos el acceso a la respuesta concreta a un desafío concreto. Es un poco la idea toynbeiana del *challenge-response*. Ya se trate de presiones mentales, ecológicas o culturales, lo que realmente importa es ver la manera en que una cultura resuelve sus problemas específicos de supervivencia, interacción, reproducción, percepción, etc.

Finalmente, el cuarto tipo de lógica que justifica el trabajo de campo no enfatiza, como en los casos anteriores, el carácter único de las culturas, sino más bien lo contrario. Desde una filosofía del conocimiento empirista e inductivista, los estudios de comunidad son contemplados como los componentes esenciales de cualquier tipo de investigación científica. En otras palabras, lo que prevalece en esta concepción es una visión atomista del mundo etnográfico, en la que cada estudio de comunidad representa una unidad de estudio apropiada para la observación empírica. Una vez se han acumulado un cierto número de estudios sobre una cierta área, el antropólogo puede iniciar comparaciones de diverso tipo, con el fin de formular ciertas generalizaciones sobre dicha área etnográfica. Volveré sobre este tema más adelante.

Como especialización de la antropología social/cultural en la comunidad científica internacional, la antropología del área mediterránea es relativamente reciente. Tal vez Robert Redfield y George Foster podrían ser considerados como precursores,

pero el hecho indudable es que el honor de haber publicado la primera etnografía de antropología social pertenece a Julian Pitt-Rives por su *The People of the Sierra* (1954). Sin embargo, en dicho estudio no hay referencia alguna a la problemática mediterraneísta. El intento consciente de construir una antropología del Mediterráneo tuvo lugar en una serie de simposios publicados luego en forma de libros: *Mediterranean Countrymen* (1963), compilado por Julian Pitt-Rivers, y *Honour and Shame* (1965) y *Contributions to Mediterranean Sociology* (1965), compilados por John Peristiany. Es interesante subrayar que los trabajos incluidos en dichos volúmenes no se limitaban al estudio de comunidades específicas; de hecho, el objetivo fundamental era elaborar ciertos rasgos culturales del área mediterránea entendida como un todo.

Por otra parte, la monografía de Pitt-Rivers se convirtió prácticamente en el modelo de investigación a seguir y fue utilizada no sólo por la primera generación de mediterraneístas, sino que todavía se utiliza en la actualidad como texto para introducir al alumno al área etnográfica. A pesar de sus limitaciones, *The People of the Sierra* fue la monografía de un pionero. Se han escrito muchos desatinos sobre Pitt-Rivers, tanto por críticos ignorantes como por colegas que han producido artículos o monografías sobre Andalucía u otras partes del Mediterráneo que ni tienen la calidad del original, ni han aprendido de los errores u omisiones que, a unas décadas

vista, puedan apreciarse en el estudio de Pitt-Rivers. Además, muchos críticos olvidan el momento histórico en que la monografía fue escrita; para el antropólogo debiera ser obvio que el progreso de la disciplina sólo puede tener lugar sobre la base de una reconstrucción crítica del conocimiento, tanto a la luz de nuevos datos como de nuevas perspectivas teóricas. Es cierto que el carácter ahistórico de la monografía de Pitt-Rivers no puede ser solamente atribuido al *Zeitgeist*. En su estudio, incluso la opacidad con que presenta un acontecimiento tan reciente y cataclísmico como la Guerra Civil se siente como una ausencia real, por lo menos para aquellos que están familiarizados con la historia de España. El hecho de que el autor escogiera trabajar en un estado cuasifascista, en una época en que la represión era omnipresente y todavía muy intensa, sin duda coloreó los resultados de la investigación a la vez que suscita ciertas consideraciones deontológicas. A pesar del cambio de circunstancias políticas, Pitt-Rivers nunca publicó la monografía histórica que había prometido. Se podría especular sobre qué tipo de monografía habría escrito Pitt-Rivers si en lugar de tratar de aplicar las teorías de Simmel a un pueblo de la sierra andaluza, hubiera llevado en sus alforjas intelectuales *Economía y sociedad* de Max Weber o *El capital* de Marx, o si en lugar de estudiar una pequeña comunidad hubiera abordado un marco urbano. Qué duda cabe también de que *The People of the Sierra* contribuyó a la perpetuación

del mito de la España primitiva, precisamente por limitarse a estudiar ciertos procesos sociales tradicionales del mundo rural, mientras que la realidad regional pasaba desapercibida. Incluso la dicotomía que emerge en Pitt-Rivers como resultado de la oposición entre la comunidad y el Estado es una visión parcial y engañosa de la realidad social. Es fácil explicar esto en función de la obsesión antropológica con el trabajo de campo en una pequeña comunidad, excepto por el hecho de que Pitt-Rivers fue también, como he dicho, el creador de la antropología del Mediterráneo que, entre otras cosas, parte de la premisa de que la Europa del Sur pertenece a la misma categoría cultural que Africa del Norte o el Oriente Medio. Y, como veremos, esto ha creado innumerables confusiones, *faux pas* y comparaciones inverosímiles.

Volvamos, pues, a la antropología del Mediterráneo. Lo primero que sorprende al lector neófito que se aproxima a la literatura antropológica sobre el área es la existencia de una serie de afirmaciones taxativas en forma de relaciones invariantes en el tiempo y en el espacio. Los antropólogos hablan del cacicazgo y del latifundismo, del síndrome honor-vergüenza, del individualismo extremo, etc., como si fueran características eternas de una entidad cultural llamada «el Mediterráneo». Y no es que yo esté en contra de la búsqueda de invariantes; todo lo contrario: me parece que es uno de los objetivos fundamentales de una antropología científica. Sin

embargo, es importante definir nuestros conceptos con precisión temporal y espacial, a no ser que consideremos las invariantes del espíritu humano a las que se refiere Lévi-Strauss. Este no es el caso del «Mediterráneo», ya que no ha sido teorizado, o justificado teóricamente, como un objeto de estudio antropológico. En otras palabras, tanto Pitt-Rivers y Peristiany en los años sesenta, como John Davis en los años setenta, como David Gilmore en los ochenta (por citar a autores bien diferentes), han afirmado, un tanto a la ligera, que el Mediterráneo era una unidad cultural en cuyo marco eran posibles estudios comparativos. Antes de entrar a criticar dicha concepción conviene dar un rodeo que permita ver, por una parte, cómo con anterioridad a la aparición de la subdisciplina de la antropología del Mediterráneo existían una serie de temas culturales sobre el Mediterráneo que es importante poner de manifiesto y, por otra parte, lo que se esconde bajo la expresión «área cultural» dentro del discurso antropológico.

Sin querer ser exhaustivo haré referencia a las fuentes históricas de una serie de temas culturales del Mediterráneo que se repiten, con monótona frecuencia, por lo menos desde el siglo XIX.

En primer lugar hay que mencionar la literatura clásica grecorromana en general y los eruditos en las lenguas y el pensamiento clásico en particular. Es bien sabido que un número elevado de antropólogos del siglo XIX y de principios del siglo XX eran

especialistas o al menos licenciados en clásicas, y que la antropología de la época fue modelada de acuerdo con ideas provenientes de la disciplina. Este hecho queda bien de manifiesto en un conjunto de artículos compilados por R. R. Marett a principios de siglo bajo el título *Anthropology and the Classics* (1908). La centralidad del Mediterráneo dentro del Imperio Romano hizo que muchos antropólogos aceptaran con naturalidad, aunque no siempre de forma explícita, la unidad del Mediterráneo como área cultural. Sin embargo, esto no impedía discusiones sobre el alcance geográfico del término «área mediterránea».

Una segunda fuente mucho más abundante son las obras de escritores y viajeros europeos y norteamericanos por el Mediterráneo. Los escritores y viajeros románticos del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX ensalzaron las virtudes y castigaron los vicios de lo que conceptualizaron como sociedades preindustriales *par excellence*, pero que eran las características también de un cierto mundo mediterráneo o latino. Entre los rasgos citados figuran prominentemente la pasión, el honor y la violencia. Es por ello sorprendente ver cómo, en ocasiones, etnógrafos que trabajan en España ignoran el hecho de que lo que toman por «descubrimientos» etnográficos fueron presagiados por escritores y viajeros franceses (Merimée, Gautier, Barrès), ingleses (Ford, Barrow) o norteamericanos (Irving). Es cierto que los escritores y los viajeros, particular-

mente en el siglo XIX, idealizaron el Mediterráneo y se negaron a ver la modernización excepto en términos negativos. A veces, los registros sobre dichas sociedades nos dicen más sobre los viajeros que sobre los nativos. La obsesión por los contrastes culturales llevará a muchos autores a mantenerse al margen de la realidad humana de los paises visitados, como bien ha señalado John Pemble en su *The Mediterranean Passion* (1987); el resultado es una visión más subjetiva que objetiva. El mundo mediterráneo fue una invención del Norte en la que era posible proyectar los temores y aversiones de un mundo industrial que muchos escritores y viajeros querían olvidar. En épocas más recientes, y sin intención de compararlo con los autores anteriores, la obra de Gerald Brennan es esencial para comprender los conflictos de la España (particularmente Andalucía) de la primera mitad del siglo XX, aunque los etnógrafos, obsesionados con la idea de presentar una visión sincrónica de una pequeña comunidad, puedan considerar su *The Spanish Labyrinth* fuera de su círculo de interés intelectual (ya de por sí muy limitado).

Los estudios sobre el carácter nacional constituyen la tercera fuente temática de la antropología mediterránea. Aunque sería posible remontarse a Herodoto, los primeros autores más influyentes datan del siglo XVIII. Desde Montesquieu hasta Savigny, pasando por Hume, Voltaire, Kant, Herder y muchos otros, existe un discurso sobre el carácter

nacional en función de factores tan diversos como el clima, la raza, la historia, las instituciones, etc. Si bien es cierto que buena parte de los estudios versaban sobre naciones concretas, en el siglo XIX existieron trabajos presididos por la idea subyacente de un carácter mediterráneo o latino.

Buena parte de la antropologia finisecular giraba en torno al concepto de raza, que también tuvo su influencia a la hora de generar estereotipos sobre el mundo latino y mediterráneo. Esta constituirá la cuarta fuente. En las discusiones que siguieron a la diseminación de las teorías raciales de Gobineau, Renan y Taine, pero más especialmente en conexión con la escuela antroposociológica de Vacher de Lapouge y Ammon, hizo su aparición el concepto de raza latina o mediterránea. Comparados con los arios, los latinos eran considerados inferiores, y su decadencia venía explicada en función del declinar del elemento ario en el Mediterráneo a partir de la caída del Imperio Romano. Es curioso notar, aunque sólo sea de paso, que la teoría de la superioridad de la raza aria o anglosajona (de la hegemonía de la bestia rubia, que diría Nietzsche) fue originalmente una idea francesa, que fue aceptada más adelante por ingleses, alemanes y norteamericanos, así como también, sorprendentemente y masoquistamente, por algunos pensadores italianos y españoles. La obsesión francesa con la idea de que la raza representaba un papel importante en la marcha de las civilizaciones tenía no poco que ver con la ma-

14

nera en que muchos intelectuales franceses concebían el pasado de su propio país: una mezcla de elementos raciales galos, romanos y germánicos.

La existencia de discursos nativos sobre las sociedades mediterráneas es la última fuente temática que quisiera mencionar. El antropólogo o erudito extranjero interesado por los pueblos del Mediterráneo, ya fuera a finales del siglo XIX, en los años treinta o en la actualidad, tenía y tiene acceso a un discurso sofisticado sobre países concretos e incluso sobre la sociedad latina, la sociedad árabe, etc., como todos. Que dichos discursos fueran utilizados o no es otra cuestión. Aquí no me refiero a lo que Lévi-Strauss denomina, en su *Anthropologie Structurale* (1958), los modelos conscientes de los nativos sobre su propia sociedad, sino a intentos más o menos científicos de explicar la sociedad en cuestión. Investigaciones sobre el origen, estructura y evolución de las sociedades mediterráneas forman parte de este discurso nativo sistemático. Tanto los países latinos como los países árabes, así como otros países del área mediterránea como Grecia, poseen importantes tradiciones científico-sociales, si bien de valor desigual tanto cuantitativa como cualitativamente. Cualquier investigador interesado en la Italia contemporánea hará bien en no ignorar a Croce, Gramsci y De Martino, mientras que el antropólogo que trabaja en España podrá beneficiarse de una lectura de Costa, Ortega y Gasset y Caro Baroja. Para el caso de Grecia, Michael Hertzfeld ha mostrado claramente, en su libro *Ours Once More* (1982), la importancia de los folkloristas del siglo XIX en la formación de la Grecia moderna como nación. El ser nativo no es garantía de no caer en los páramos del estereotipo romántico o cosas peores; el caso de la teoría orteguiana de Andalucía es un buen ejemplo de cómo un autor, que si bien no era andaluz pudo tener fácil acceso a la literatura y al conocimiento directo del país, prefirió apoyarse en testimonios y concepciones extranjeras de dudoso valor empírico (o así por lo menos lo ve Antonio López Ontiveros en su trabajo «El paisaje de Andalucía a través de los viajeros románticos», en el libro colectivo *Viajeros y paisajes*, 1988).

Me he referido también al concepto de área cultural como algo problemático. Es cierto que en la actualidad el concepto de área cultural no está presente en la mayoría de las discusiones antropológicas e históricas. Y aunque se siga haciendo uso de él, parece que en los años cincuenta se alcanzó un impasse cognitivo del que todavía no hemos salido. Cuando George Duby, en su Introducción al libro *Civilización latina* (1986), habla de rasgos comunes de la latinidad que hay que separar, dice, de lo que podría ser una herencia común mediterránea, ¿no está hablando de un área cultural latina y otra mediterránea, que pueden coincidir en parte? El concepto de área cultural aparece originalmente en la geografía, sobre todo en la tradición alemana. En antropologia hace su aparición decisiva en la

obra de Clark Wissler sobre los indios norteamericanos, publicada en 1917. El concepto, utilizado también por Boas, aunque críticamente, y por Kroeber, pretendía clasificar datos que se caracterizaban por una relativa homogeneidad dentro de una categoría geográfica y cultural única. Como una reacción contra los excesos generalizadores del evolucionismo y del difusionismo, el concepto de área cultural representó un correctivo necesario. En el Reino Unido, la tendencia preconizada por Isaac Schapera, entre otros, hacia estudios regionales limitados puede también interpretarse como un intento de evitar el frazerismo desbordado, bien que Schapera no hable de área cultural sino de tipos básicos en que pueden agruparse los fenómenos sociales dentro de cada región. En los años cincuenta Julian Steward puso de manifiesto la debilidad teórica del concepto de área cultural, indicando no sólo los cambios temporales sino también el hecho de que, a menudo, los componentes de un área cultural contienen rasgos culturales distintos de los predicados para el área cultural como un todo. La consecuencia de dicha crítica no fue el abandono del concepto de área cultural dentro de la antropología, sino sólo del término, ya que de hecho el concepto se siguió usando implícitamente y de forma acrítica. Todos los planes de estudio y textos antropológicos contienen referencias a áreas culturales como Africa Occidental, Sudeste Asiático, Melanesia, Mediterráneo, Caribe, etc., sin hacer explícitas nunca

las implicaciones teóricas del uso de dichos términos. ¿Se trata sólo de referencias geográficas o se supone también una cierta homogeneidad interna? Obviamente puede haber usos inocentes de dichos términos, pero existe un peligro muy real de que los antropólogos se olviden de que se trata exclusivamente de un artilugio para ordenar datos y lo conviertan en un poderoso marco teórico que les permita generar hipótesis o apuntalar generalizaciones dudosas.

Podemos volver ahora a la antropología del Mediterráneo, si no más sabios tal vez más prudentes, y de cualquier modo más conscientes de su contexto histórico y conceptual. Lo primero que sorprende es que el área mediterránea no se basa en una definición geográfica coherente, ya que si lo que determina pertenencia es el mar, ¿por qué excluir Francia e incluir Portugal? La razón es obvia: no es fácil «primitivizar» Francia, pero sí Portugal. Mucho más importante es el hecho de la vaguedad temporal asociada a dicho concepto. Cuando nos referimos al Mediterráneo como área cultural, ¿suponemos una *longue durée* o nos referimos exclusivamente al periodo contemporáneo? Aquí se impone mencionar la obra de F. Braudel, y en especial *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), dado que, entre los antropólogos proporcionó el modelo intelectual inmediato para la idea del Mediterráneo como área cultural. De hecho, Braudel usa dicho término –en el último capítulo

de sus *Ecrits sur l'histoire* (1969)– para referirse a una región con límites claros y bien definidos y que funciona como un sistema compuesto por partes interrelacionadas. Para Braudel no es preciso una homogeneidad cultural, pero sí la existencia de ciertas pautas comunes. No es mi intención culpar a Braudel por el uso que los antropólogos han hecho de su obra; a fin de cuentas, Braudel habla fundamentalmente del siglo XVI.

Sin embargo, incluso la unidad cultural del Mediterráneo a la que se refiere Braudel para el siglo XVI ha sido atacada. En su obra *The Forgotten Frontier* (1978), Andrew Hess ha puesto en duda dicha unidad, que Braudel basa sobre todo en parámetros climáticos, poblacionales y económicos. Como es bien sabido, para Braudel las diferencias políticas y culturales son menos importantes. Hess ha señalado que la tesis de Braudel se basa en fuentes occidentales, ya que los archivos del Imperio Otomano no eran de fácil acceso en la época en que realizó su investigación. Hess, que ha estudiado estas fuentes, insiste en que en el Mediterráneo la diversidad es la regla, subrayando especialmente las diferencias culturales entre el Islam y la Cristiandad. Nos hallamos efectivamente ante dos civilizaciones muy diferentes. Estas divergencias se acentuaron aún más en los siglos XVI y XVII, y culminaron en las reacciones diametralmente opuestas a la Revolución Francesa. Hay varios hitos que ilustran dichas divergencias. Por ejemplo, en el campo de la tecnología naval los

otomanos no introdujeron innovación alguna, lo que en una época de expansión comercial y militar limitó sus posibilidades frente al mundo latino en el que el barco de vela actuó como un sistema de comunicación y difusión de ideas y técnicas. En el aspecto social, los otomanos no trataron de crear un imperio homogéneo, sino que mantuvieron un sistema con diferentes grupos étnicos, sectas religiosas y grupos de status; por su parte, la monarquía de los Habsburgo trató de promover uniformidad religiosa, social y lingüística. El siglo XVI representa, pues, la gran división entre la Europa cristiana del sudoeste y el Imperio Otomano. Con independencia de lo sucedido en la época medieval, el siglo XVI sitúa a la Europa del sudoeste dentro del campo europeo, tanto económica y política, como culturalmente. Esto no quiere decir que los contactos culturales y de otro tipo desaparecieran. Por ejemplo, cabría estudiar la progresiva dependencia colonial del norte de Africa con respecto al mundo latino en general y francés en particular. Sin embargo, estos factores no permiten afirmar que el Mediterráneo sea un área cultural en la época moderna y contemporánea.

Los antropólogos no han sido tímidos a la hora de proponer una serie de causas que, según ellos, explican cómo el Mediterráneo se constituyó en unidad cultural. En *Mediterranean Countrymen* (1963), Pitt-Rivers se refiere a la ecología –«las necesidades funcionales del medio ambiente»– y al

conservatismo de los asentamientos locales para explicar la existencia de una serie de características culturales comunes que supone han sobrevivido desde tiempos inmemoriales o al menos desde el Imperio Romano. La noción de Pitt-Rivers es básicamente metafísica; en lugar de tratar de examinar hasta qué punto es posible comparar las variables económicas, políticas, sociales y culturales del área mediterránea, él prefiere, como dice bien claro en una obra posterior, *The Fate of Schehem* (1977), aislar un campo antropológico que se refiere a la supervivencia o mutación, dentro de comunidades campesinas consideradas con independencia de otras, de unos supuestos rasgos culturales comunes. Por su parte, John Davis, en su *The People of the Mediterranean* (1977), concibe la unidad cultural como el resultado de la interacción, el comercio y la conquista; se trata de procesos que existieron durante milenios y que dieron lugar a las «instituciones, costumbres y prácticas que la antropología mediterránea ha (re)descubierto». Davis tiende a una concepción atomista de la unidad de estudio a la que, según él, se accede mediante inducción a partir de la suma de las etnografías existentes. Esta perspectiva se caracteriza por la existencia de dos supuestos injustificables: que el todo (el Mediterráneo como área cultural) es la suma aritmética de las partes (es decir, de los estudios de comunidad) y que los estados son entidades homogéneas (desconociendo así las diferencias regionales o nacionales). Por

otra parte, la concepción de Davis, pretendidamente inductiva, esconde una entidad –el Mediterráneo– que es el punto de partida de la demostración, pero que no es más que un *flatus vocis* vacío y no conceptualizado.

Pitt-Rivers y Davis no parecen concordar en lo que determina el Mediterráneo como unidad cultural; mientras que el primero privilegia el medio ambiente físico, el segundo enfatiza la historia. ¿A qué carta quedarse? La perspectiva ecológica ha sido recogida por Jeremy Boissevain en un artículo publicado en 1979 en la prestigiosa revista internacional *Current Anthropology*. Boissevain coincide con Pitt-Rivers en realzar el mar, el medio ambiente y el modo de subsistencia como determinantes. Sin embargo, creo que Boissevain hubiera debido limitarse a generalizar, como lo hizo unos años antes, en relación con un área más limitada, que entonces denominó culturas folk del Mediterráneo occidental, que comprendía las partes meridionales de Portugal, España e Italia. No cabe duda de que dichas regiones presentan similaridades culturales muy marcadas y esto debiera permitir comparaciones válidas. En los años ochenta David Gilmore ha tratado de presentar una síntesis de los distintos puntos de vista, manteniendo, en un artículo publicado en la *Annual Review of Anthropology* (1982), que la unidad del Mediterráneo emerge tanto sincrónica como diacrónicamente del análisis del carácter único de la convergencia de

las dimensiones geográficas, ecológicas, económicas, culturales y estructurales.

En cualquier caso, lo que importa es averiguar si los llamados rasgos del área mediterránea responden a la realidad o son más bien una construcción fabulosa. Hay un acuerdo bastante generalizado en admitir que el área mediterránea exhibe las características siguientes: un dualismo de escala (latifundismo y minifundismo), relaciones patrón-cliente o cacicazgo, el síndrome del honor y de la vergüenza y un individualismo extremo. Lo primero que hay que plantearse seriamente es la universalidad de dichos rasgos dentro del ámbito mediterráneo. Si, como es el caso, Cataluña y el Piamonte no presentan ninguna de dichas características, ¿qué debemos pensar? ¿Que no son regiones mediterráneas, o más bien que hay algo erróneo en dicha conceptualización? No seré yo el primero que diga que Cataluña no es «mediterránea» ya que no quisiera suscitar las iras innecesarias de los poderes fácticos y de la mayoría de la población catalana. En cualquier caso el ejercicio podría repetirse *ad infinitum*, por lo menos en lo que se refiere a algunos de dichos rasgos. El síndrome honor-vergüenza, por otra parte, parece bastante extendido en el área mediterránea, pero dicha expresión no significa siempre lo mismo. A veces se refiere a la economía, a veces a la protección de la virginidad, a veces a la defensa de la reputación y a veces a todos estos significados juntos. ¿A qué atenerse pues? El confusionismo

creado por la reificación de este supuesto síndrome mediterráneo induce a la desesperación a estudiosos que, al enfrentarse, por ejemplo en el norte de Portugal, a comunidades con altos niveles de hijos naturales, deben casar este dato con el hecho de que en Portugal, como parte del área cultural mediterránea que es, el síndrome honor-vergüenza debiera estar vigente. No digo que dichos rasgos no existan, pero sí constato que si nos atenemos a una definición estricta tendremos que excluir muchas partes del Mediterráneo (y particularmente las que a mí me interesan como objeto de investigación). Estoy dispuesto a aceptar que tal vez exista un área cultural en la que dichos rasgos estén vigentes, es decir, que tal vez sea posible redefinir un área geográfica dentro del Mediterráneo de la que puedan predicarse las características que antes he mencionado. Pero éste es un juego clasificatorio que dejo a los interesados.

Sería ingenuo pretender que las críticas que he presentado son originales. Desde hace unos años se oyen voces críticas dentro de la comunidad antropológica que dicen lo mismo; lo curioso es el poco efecto que han tenido dichas críticas entre los «mediterraneístas». Es cierto que en los años sesenta y setenta la idea de una antropología del área mediterránea fue aceptada acríticamente; eran épocas de una efervescencia y entusiasmo cegadores, de un optimismo sin límites. Que esta actitud, entre dogmática y fanfarrona, se explique por la necesidad de

consolidar la nueva especialidad etnográfica ante una profesión que no la veía con buenos ojos, no justifica los desafueros metafísicos. A otro nivel, el hecho de que los sumos sacerdotes de la antropología consideraran a la disciplina como la «ciencia de los primitivos», hizo que muchos mediterraneístas hicieran méritos para subrayar los rasgos más primitivos y arcaicos de dichas sociedades a fin de ser aceptados en la comunidad de los justos. Por desgracia, es muy difícil entrar en este reino. Exotismo y antropología parecen ir de la mano, y no veo que la profesión haya cambiado a este respecto. En otro orden de cosas, algunos historiadores marxistas como Eric Hobsbawm contribuyeron también a la ceremonia de confusión presentando a los anarquistas andaluces, entre otros grupos, como «rebeldes primitivos», punto que le ha sido justamente criticado porque tiende a asimilar el anarquismo a un movimiento milenario. Hay que insistir en que la idea del Mediterráneo como área cultural no puede conceptualizarse como una imposición foránea, ya que la mayor parte de los antropólogos de los países latinos la aceptaron gozosamente, o por lo menos no protestaron de forma vehemente contra ella.

Sea como fuere, en 1976 John Peristiany podía decir triunfalmente, en su Introducción a *Mediterranean Family Structure*, que todas las dudas sobre la existencia de una cultura mediterránea y sobre la legitimidad del Mediterráneo como área de estudio desaparecían rápidamente. Peristiany, como muchos otros autores, había perdido la paciencia, nos dice, con respecto a aquellas voces que eran un obstáculo para el progreso. Su solución al problema era radical: había que cortar los nudos gordianos sin compasión. Discutir sobre la viabilidad del concepto de Mediterráneo era una pérdida de tiempo; el *mot d'ordre* era lanzarse al proceloso mar en busca de comparaciones audaces. Seis años después, en la encuesta-artículo de David Gilmore antes mencionada, el autor llegará a conclusiones semejantes a las de Peristiany.

Si bien estoy convencido de que la diversidad de pueblos, culturas, lenguas e historia hace del Mediterráneo un marco no teorizable, pienso también que de cara a estudios antropológicos e históricos en la época moderna y contemporánea, el Mediterráneo es un concepto a la vez demasiado amplio y demasiado estrecho. Las limitaciones de considerar el Mediterráneo como unidad geográfico-histórica y cultural se hacen evidentes cuando uno considera que los parámetros geopolíticos y económicos están fuera del área. Desde un punto de vista económico dicha concepción ignora la inserción del Mediterráneo en el sistema capitalista mundial; esto se debe fundamentalmente a que los antropólogos han considerado casi con exclusividad las relaciones económicas a nivel local, o como máximo a nivel estatal. Desde una perspectiva geopolítica, los antropólogos han dejado a un lado la integración de los países mediterráneos en la arena política mundial. Por

otra parte, el marco de estudio es demasiado amplio, englobando zonas muy diferentes, y por diversas razones. De entrada el mundo árabe y el mundo latino constituyen, a mi entender, dos mundos si no opuestos por lo menos muy diversos, económica, política y culturalmente. No niego, por supuesto, la existencia de ciertos puntos de contacto y de zonas «fronterizas», pero pretender que pertenecen al mismo espacio cultural es hacernos comulgar con ruedas de molino.

Creo que hay que decir con firmeza, guste o no a los nostálgicos de la civilización árabe del pasado y del presente, que la Europa latina forma parte de la civilización occidental, y que ha sido parte de dicha civilización desde el principio. La invasión y la dominación islámica modificaron y matizaron este hecho, pero no lo cambiaron, de la misma manera que la invasión de Inglaterra por los vikingos o la de Hungría por los hunos no hizo que ninguno de dichos países dejara de ser occidental. Es cierto que la dominación islámica en la península ibérica fue más duradera que las invasiones antes mencionadas, y por ello, en aquellas zonas donde el contacto cultural con la civilización islámica fue más prolongado, es posible pensar que haya una mayor similitud cultural con el mundo islámico. Pero no cabe olvidar lo que ya he expresado antes, es decir, que a partir del siglo XVI este contacto entre el mundo islámico y el mundo latino se hace cada vez más tenue. De hecho, la Europa del Sudoeste se constituye, en la época moderna y contemporánea, en oposición a la civilización islámica. El proceso de homogeneización cultural iniciado por los Reyes Católicos y continuado por los Habsburgo es una muestra; el proceso de formación del estado moderno es otra. Casi no hace falta decir que el desarrollo del capitalismo en Italia, España y Portugal, aunque tardío y dependiente, es otro aspecto fundamental de esta divergencia entre ambas civilizaciones.

Hay otra serie de factores que configuran la Europa latina aparte de la similitud ecológica y la contigüidad geográfica. A través de los siglos, los ligámenes económicos han sido muy importantes. El hecho de pertenecer a un área de civilización latina y occidental, con una unidad religiosa centrada en el catolicismo romano, con unas lenguas románicas en contacto constante, con una interacción política (subordinación y dominación) de primera magnitud y con unas coordenadas ideológicas semejantes, ha hecho que esta área pueda configurarse como un marco adecuado para comparaciones fructíferas. Por otra parte, el hecho de que cada estado, y cada región o nacionalidad dentro del estado, presenten ritmos de desarrollo capitalista diferentes, un tipo y un *tempo* diferentes en la formación del estado y un potencial etnonacional distinto, hace que los estudios comparativos puedan resultar más interesantes y productivos. Por lo que se refiere a los países ibéricos ya es hora de que retornen a la Europa a la

que siempre han pertenecido, si no *de facto* al menos *de iure*, y a la que han hecho contribuciones importantes en el orden civilizacional. El hecho de la integración de España y Portugal en la CEE es un paso práctico que tendría que reflejarse también a nivel teórico, es decir, en la forma en que tenemos que escribir nuestra sociología histórica.

Creo que todos los científicos sociales que investigan el mundo latino debieran trabajar en el marco de la sociología histórica. Es en el marco de dicha perspectiva, o subdisciplina si se quiere, donde han tenido lugar los desarrollos teóricos y los debates más importantes sobre la formación y el desarrollo del mundo moderno y contemporáneo. Me refiero a temas como el uso del método histórico y del método comparativo, la naturaleza de la sociedad y los tipos de sociedad, el papel del poder político, la naturaleza y dinámica del cambio social (especialmente la transición al capitalismo y los procesos de industrialización y modernización), la formación del estado moderno, el desarrollo del nacionalismo y las causas de las revoluciones y de las guerras, etc. Hay una pléyade de pensadores clásicos importantes desde Montesquieu, Rousseau y Voltaire, pasando por la Ilustración Escocesa, hasta Marx, Weber y Durkheim, pero sin olvidar a Tocqueville, Tönnies y muchos otros; y en nuestro siglo desde Marc Bloch hasta John Hall, pasando por Ferdinand Braudel, Barrington Moore, Reinhard Bendix, Immanuel Wallerstein, Perry Anderson, E. P. Thompson, Nobert Elias y Michael Mann –aparte de muchos otros que practican la sociología histórica como Monsieur Jourdain escribía prosa.

En los últimos diez años he estado involucrado, de una forma u otra, en la difícil tarea de convencer a mis colegas de que deben abandonar el concepto del Mediterráneo como área cultural. Ya he dicho antes que no soy ni mucho menos el único enzarzado en dicha batalla. He de confesar que esta guerra intelectual no es fácil de ganar, aunque es gratificante ver más y más caballeros andantes sumarse a la lucha contra el gigante Mediterráneo. Michael Herzfeld, en su fascinante *Anthropology through the Looking-Glass* (1987), muestra cómo los supuestos valores morales del Mediterráneo sugieren, de hecho, una visión arcaica de la región, a la vez que insiste en que las variaciones intra-mediterráneas son mucho mayores de lo que la literatura antropológica sugiere. Por su parte, João Pina-Cabral, en un artículo publicado en 1988 en *Current Anthropology*, ha expresado también sus dudas sobre la unidad del Mediterráneo como área cultural. Es evidente que, como una categoría relativamente bien establecida dentro de la disciplina, la antropología del Mediterráneo tiene una cierta inercia, y sin duda costará desplazarla de su pedestal. El hecho de que Lévi-Strauss criticara el totemismo como un fenómeno ilusorio no lo hizo desaparecer inmediata y totalmente del campo antropológico.

Existe un factor que tal vez convenga mencionar

22

y que tiene que ver con la formación de *cliques* en el mundo académico. La especialidad de la antropología del Mediterráneo se ha convertido en un culto cuasirreligioso, en lugar de ser una comunidad científica que funcione de acuerdo con las reglas que rigen el progreso intelectual. Creo que la palabra «culto» es adecuada para describir la situación de que hablo. De acuerdo con Leopold von Wiese, dicho término se usa para referirse a un grupo que exhibe las características siguientes:

1.- Se constituye con un mito de origen. En nuestro caso es la idea metafísica del Mediterráneo como área cultural.

2.- Los componentes del grupo son gente que se siente alienada y aislada del todo social. En el caso que nos ocupa el todo social viene constituido por el cuerpo antropológico; hacer antropología del Mediterráneo es escoger una especialidad paria, marginal, poco valorada. El «auténtico» antropólogo hace trabajo de campo en un mundo salvaje, exótico, lejano, inhóspito y peligroso.

3.- Existe una búsqueda de una experiencia mística. Las razones para comulgar con esta Mediterráneo-ficción son entrar en un mundo perdido para los anglosajones y europeos del Norte; un mundo que promete una serie de virtudes inexistentes en el mundo industrial avanzado.

4.- Es un grupo poco estructurado. La antropología del Mediterráneo está poco organizada y de hecho

el personal entra y sale del grupo, cambiándose de camisa con toda libertad y tranquilidad. Muchos mediterraneistas se redefinen, por motivos variados aunque casi siempre pragmáticos, en otras direcciones.

5.- El grupo está articulado por la visión de unos pocos y con tendencia a la presencia de un líder carismático. En nuestro caso es evidente que Julian Pitt-Rivers dominó la escena desde el principio, sobre todo a nivel intelectual, mientras que John Peristiany jugó un papel más de organizador y de catalizador. En la actualidad parece que, con el retiro o inactividad de la vieja guardia, un «joven turco» como David Gilmore trata de situarse en la posición de líder.

6.- El grupo es impermeable a la crítica. 

Si quisiera resumir en unas pocas palabras lo que, a mi entender, más ha contribuido a la supervivencia de la idea de la antropología del Mediterráneo, diría que ha sido la combinación de una rigidez de las categorías académicas y de las estructuras universitarias con el oportunismo político de los líderes de muchos países de la ribera mediterránea, que por una cierta nostalgia del tercermundismo (en la izquierda) y por considerar que es un buen negocio (en la derecha) han respaldado esta idea.

En cualquier caso, creo que desde un punto de vista cognitivo es peligroso tratar de consolidar y perpetuar una categoría en extremo dudosa como

área cultural. Por ello, pienso que no hay ganancia teórica alguna en conservar el concepto del Mediterráneo como área cultural; en cambio, los peligros de los estudios comparativos dentro de dicho marco son importantes, ya que dan a antropólogos, o a quien sea, un falso sentido de seguridad. Por otra parte, hay una tendencia a generar hipótesis injustificadas o a utilizar el concepto como un marco que, de hecho, es fantasmagórico. En todo caso, a lo máximo que puede aspirar la antropología del Mediterráneo es a convertirse en un utensilio tipológico de bajo nivel, y que aun así ha de utilizarse con cautela. No debiera reificarse en circunstancia alguna, o ser utilizado como un instrumento explicativo. No hay peligro alguno en utilizar el marco del Mediterráneo como un artilugio didáctico, aunque sospecho que muchos antropólogos y otros que tienen intereses creados en dicha área continuarán operando como si fuera posible establecer regularidades sobre el Mediterráneo como un todo. El hecho de que el producto se venda bien no obsta para que sea un puro disparate. No hay por qué no tener reuniones, simposios o congresos sobre el Mediterráneo, e incluso institutos o centros de estudio, pero nunca se debe olvidar que detrás de la palabra «Mediterráneo» no hay más que una apariencia, un espejismo de unidad.